L'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* de Malebranche : témoignage philosophique d'une rencontre manquée

François-Xavier de Peretti

Dans Dix-huitième siècle 2018/1 (n° 50), pages 389 à 412
Éditions Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle

ISSN 0070-6760
ISBN 9782348036200
DOI 10.3917/dhs.050.0389

PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DES IDÉES

L'*ENTRETIEN D'UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN ET D'UN PHILOSOPHE CHINOIS* DE MALEBRANCHE : TÉMOIGNAGE PHILOSOPHIQUE D'UNE RENCONTRE MANQUÉE

Si l'on accepte que la philosophie ne forme pas une discipline et un exercice exclusivement européens mais universels de sorte que des systèmes de pensée non occidentaux peuvent se ranger sous son concept, l'on regrettera le fait que globalement la tradition philosophique occidentale méconnaisse assez largement les traditions philosophiques qui sont nées et qui se sont développées hors de son sol[1]. Dans ce contexte de cloisonnement historique encore récent et même en partie toujours actuel, les tentatives d'interprétation de la pensée traditionnelle chinoise par Malebranche et par Leibniz, à la charnière des 17e et 18e siècles, sont suffisamment rares pour mériter d'être saluées et examinées.

Très certainement les ressorts, les motivations, les espérances et les stratégies d'écriture qui les animent sont-ils très différents chez l'une et chez l'autre de ces deux grandes figures de la pensée moderne européenne. Nous limiterons ici notre examen à une

1. Sur la question, à certains égards toujours épineuse, de savoir si le concept de philosophie est applicable à une pensée non occidentale l'on trouvera un ensemble éclairant de points de vue dans le volume « Y a-t-il une philosophie chinoise ? », dir. Anne Cheng, *Extrême-Orient, Extême-Occident*, n° 27, 2005 ; voir aussi Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, coll. "Points-Essais", p. 32-34.

série de remarques sur l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* de Malebranche. Cet opuscule sur l'existence et la nature de Dieu entre dans le champ de ce que l'anthropologie culturelle désigne, disons – sans trop de détails – depuis les années 1950, sous le terme général d'acculturation définie comme l'ensemble des phénomènes de contact et des processus d'interprétation entre deux civilisations, en l'espèce l'une issue, ici, de la tradition chrétienne et l'autre de la tradition chinoise.

L'on sait que, malgré les efforts incessants des Jésuites pour faire vivre une acculturation à double sens et permettre une ouverture réciproque des civilisations occidentale et extrême-orientale[2], les missionnaires chrétiens finiront expulsés du Siam en 1688, puis de Chine, à l'exception de quelques Jésuites savants résidant à Pékin, en 1723-1724, principalement en raison de leur entêtement à ne pas vouloir s'ouvrir aux traditions indigènes. Le texte de Malebranche, qui va se retrouver au cœur des derniers soubresauts de la fameuse querelle des rites chinois (sur laquelle nous allons revenir), peut se lire comme un témoignage philosophique de cette rencontre manquée entre la chrétienté et la Chine à l'époque moderne. En quel sens ? Au sens où l'altérité culturelle et philosophique n'y est en fait jamais totalement prise en compte si ce n'est pour tenter de la réduire. Pour analyser cette question nous examinerons : quelle est la genèse de ce texte ; le contexte hautement polémique dans lequel il intervient ; les sources relatives à la philosophie chinoise qu'il utilise et leur fragilité ; la façon dont est interprétée la notion centrale de *Ly* ; la manière dont le texte est préempté par la volonté de se démarquer de Spinoza ; en quoi il est, en définitive et avant tout, une leçon magistrale de philosophie malebranchiste.

Genèse de l'*Entretien*

Les ouvrages et la doctrine de Malebranche furent utilisés en Chine par les missionnaires catholiques pour confondre avec, semble-t-il, un certain succès le paganisme confucéen des lettrés

2. Sur l'étonnante aventure culturelle et intellectuelle des Jésuites en Chine l'on peut utilement consulter l'ouvrage de Jean-Pierre Duteil, *Le Mandat du ciel : le rôle des Jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus, 1552-1774*, Paris, Arguments, 1994.

chinois. Ce recours aux thèses malebranchistes fit suite à l'échec de l'introduction en Chine des principes de la philosophie d'Aristote dont une certaine obscurité, disait-on alors, s'accordait finalement assez facilement avec le paganisme que l'on cherchait à combattre. Les vérités de la philosophie malebranchiste acquirent la réputation de trouver un accès d'autant plus efficace à l'esprit des doctes chinois qu'elles relevaient de la raison universelle et non de la seule autorité du dogme catholique. Parmi les missionnaires chrétiens, les Jésuites même y eurent recours, eux qui en Europe décriaient pourtant les thèses malebranchistes et dont Malebranche désapprouvait l'acculturation, l'opportunisme missionnaire et la tolérance envers les rites et les croyances des Chinois. Malebranche, dit son biographe, le père André, tirait alors une certaine fierté de ce qu'il estimait que ses principes triomphaient et du libertinage en France et du paganisme le plus opiniâtre en Chine[3].

C'est dans ce contexte que Monseigneur Artus de Lionne, évêque du siège titulaire de Rosalie en Turquie (évêque *in partibus*, sans autorité territoriale), vicaire apostolique, fils du ministre des Affaires étrangères de Louis XIV, va se lier d'une amitié étroite avec Malebranche. Monseigneur Artus de Lionne avait été missionnaire une vingtaine d'années au Siam puis, à plusieurs reprises, en Chine. Il revint d'Extrême-Orient en Europe vers la fin de l'année 1702. Ces fréquentes rencontres avec Malebranche l'amenèrent à l'entretenir de la religion et de la philosophie des Chinois, à lui présenter leur système de pensée et à lui demander quel sentiment lui inspiraient les doctrines traditionnelles de la Chine.

Au gré de leurs échanges, Monseigneur de Lionne finit par solliciter Malebranche afin qu'il accepte de s'atteler à un ouvrage capable de réfuter les erreurs de la pensée traditionnelle chinoise en s'appuyant sur des vérités que les Chinois fussent susceptibles d'admettre pour leur faire adopter celles qu'ils ne recevaient pas (p. VIII). Mais Malebranche commença par se montrer très réticent à l'idée de répondre favorablement à la sollicitation de Monseigneur de Lionne. Toutefois ce dernier ne désarma pas. Connaissant le sentiment de zèle dont Malebranche faisait preuve

3. « Extrait de *La vie du P. Malebranche par le P. André* concernant les affaires de Chine », dans Malebranche, *Œuvres complètes*, t. XV, Paris, Vrin, 1986, p. V-VII.

lorsqu'il s'agissait de se mettre au service de la propagande de la foi chrétienne, il utilisa ce biais pour le convaincre. Malebranche finit donc par céder et par donner suite à la demande de Monseigneur de Lionne pour contribuer – nous assure le père André (p. IX) – à l'œuvre des missionnaires pour vaincre les obstacles qui se dressaient contre les progrès de l'Évangile et pour rectifier toute fausse idée ayant cours sur la nature de Dieu. Ainsi vit le jour, en 1707, l'opuscule sur l'existence et la nature de Dieu intitulé l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*.

Un contexte hautement polémique…

Rédiger un texte à l'usage des missionnaires et accepter sa diffusion dans ce cercle restreint n'est pas encore consentir à ce qu'il soit publié. Or l'*Entretien* sera bel et bien en état d'être publié dès le début de l'année 1708. Qu'est-ce qui aura poussé Malebranche à franchir le pas et à finalement souhaiter sa publication ? Le fait que s'était répandu dans Paris la rumeur qu'il écrivait contre les Jésuites (que son texte ne cite pas) manifestement en raison, d'une part, de l'étroitesse de ses liens avec Artus de Lionne, adversaire des Jésuites dans la fameuse querelle des rites chinois, et en raison, d'autre part, de la manière radicalement contraire à celle des Jésuites dont l'*Entretien* interprète et expose la doctrine traditionnelle chinoise en matières philosophique et religieuse. Or, ironie du sort, alors que Malebranche pensait sincèrement que la publication de son texte dissiperait tout malentendu et viderait l'abcès avec les Jésuites en ce qu'ils n'y étaient pas attaqués ni même mentionnés, elle produisit exactement l'effet inverse de celui escompté. De fait, l'*Entretien* accrédite implicitement la thèse selon laquelle les Jésuites n'ont pas rendu compte de manière fidèle de l'athéisme des Chinois et de ses origines doctrinales dont ils se seraient outrageusement accommodés à des fins pastorales. La riposte ne se fit pas attendre. C'est dans les *Mémoires de Trévoux* qu'en juillet 1708, cinq mois après la publication de l'*Entretien*, parut une critique sévère de l'opuscule de Malebranche. Globalement la critique portait sur la méconnaissance par Malebranche de la pensée chinoise et était assortie de l'accusation paradoxale de spinozisme que Malebranche entendait précisément combattre dans son texte.

Malebranche n'eut pas vraiment d'autre choix que d'y répondre en raison du caractère public de la critique qu'il essuyait. C'est ce qui donna naissance à l'*Avis au lecteur* qui fut joint à l'*Entretien*. Mais la maladresse qui, dans ce second temps, finit de mettre le feu aux poudres vint de l'initiative prise – dit-on – à l'insu de Malebranche par l'un de ses amis et à la demande de Monseigneur Maigrot. Ce dernier avait été évêque de Conon, vicaire apostolique de Foukien, province du sud-est de la Chine, à partir de 1688. Il avait été banni de Chine en 1706, en raison de l'intransigeance de ses positions à l'encontre des rites chinois, par l'empereur Kang-hi, lui qui avait pourtant promulgué en 1692 un édit de tolérance en matière religieuse. L'initiative éditoriale, pour le moins malheureuse, au moyen de laquelle Maigrot continuait de régler ses comptes avec les Jésuites, consista à joindre à l'*Entretien*, avec l'*Avis au lecteur*, les témoignages de certains Jésuites sur la pensée chinoise pour souligner que d'éminents représentants de la Compagnie de Jésus (Ricci, Longobardi, Martini, Semedo, Le Gobien, Le Favre, Videlou, Le Comte) soutenaient exactement l'inverse des Jésuites des *Mémoires de Trévoux* lorsque ces derniers alléguaient que les Chinois ne sauraient en aucune façon être suspectés d'athéisme (p. XVIII). Il s'agissait ainsi de mettre les Jésuites en contradiction avec eux-mêmes et, en se servant de l'autorité de certains pour ruiner celle des autres, de remuer publiquement le couteau dans la plaie de leurs dissensions internes.

Un tel emballement dont Malebranche avait pensé un temps pouvoir être dispensé ne se comprend bien que dans le contexte extrêmement tendu dans lequel s'inscrit la publication de l'*Entretien*. Ce contexte n'est autre que la querelle des rites chinois doublée de la question de savoir si les termes désignant en chinois le ciel et le seigneur du ciel revêtent une signification identique ou contraire au ciel et au Dieu chrétiens. Ces controverses, après avoir été initialement circonscrites à des divergences au sein de la Compagnie de Jésus, empoisonnèrent la vie de l'Église catholique pendant plus d'un siècle pour finir par agiter l'opinion européenne bien au-delà des seules enceintes ecclésiastiques et théologiques[4].

4. Pour approfondir tous les aspects de ce dossier complexe l'on en trouvera une synthèse utile dans l'ouvrage de René Étiemble, *Les Jésuites en Chine. La querelle des rites* (1552-1773), Paris, Julliard, coll. “Archives”, 1966.

On se souviendra, à cet égard, que ce qui contribua, en France, à mettre cette querelle de théologiens sur la place publique fut la prise de position de Pascal sur le sujet dans la cinquième des *Provinciales* (1656-1657) au milieu de ses attaques contre le laxisme moral des Jésuites et contre leur casuistique que lui avait inspirées *La Théologie morale des Jésuites* de son ami Arnauld.

En quelques mots, l'affaire des rites et des termes chinois portait sur trois grandes questions :

a) La première question concerne le confucianisme. Il s'agissait, aux yeux des Jésuites, d'une doctrine morale avec laquelle il était facile de composer étant donné qu'elle ne comptait ni idoles, ni temples, ni chef spirituel, ni prêtres, ni prières collectives ou personnelles, mais seulement un hommage – que rendait l'empereur – au roi du ciel. Les Dominicains et les Franciscains, en particulier, ne l'entendaient pas ainsi. Il s'agissait purement et simplement, selon eux, de superstitions intolérables pour des Chrétiens.

b) La deuxième question concernait le culte des ancêtres. Elle était plus délicate que celle du culte de Confucius. En effet, le culte des ancêtres était unanimement pratiqué par les Bouddhistes, les Confucianistes et les Taoïstes. Il revêtait une importance majeure dans une culture dont l'ordre reposait sur le respect de la famille, et ceci dans toutes les couches de la société, des plus humbles aux plus nanties. Les Jésuites s'efforçaient d'interpréter ce culte en soutenant qu'il ne s'agissait pas d'idolâtrie, ni de superstitions, mais d'un culte civil.

c) Outre le confucianisme et le culte des ancêtres, la troisième question et pierre d'achoppement qui finit de dessiner, à grands traits, le périmètre de la querelle est celle des termes. Il s'agissait de la question de savoir comment nommer Dieu en chinois : *Tien*, le ciel ? *Tien chou*, le seigneur ou roi du ciel ? *Chang-ti*, l'être suprême ? Or, cette question est très complexe à appréhender tant du point de vue philologique que doctrinal. Les Jésuites, seuls encore, soutenaient qu'il fallait y voir les équivalents du ciel chrétien et de Dieu et que le confucianisme n'était autre chose que l'attente du christianisme comme l'avaient été, sous d'autres cieux, les philosophies antiques que l'on avait fini par si bien accommoder aux vérités révélées de la foi. Les autres

missionnaires jugeaient qu'admettre de telles équivalences était préjudiciable à l'évangélisation et aussi téméraire que scandaleux en ce qu'elles étaient fausses et contribuaient, par conséquent, à donner une conception trompeuse de la doctrine et des pratiques chrétiennes.

L'affaire des rites chinois ne conduisit pas moins de quatre papes, Innocent X en 1645, Alexandre VII en 1654, Clément IX en 1667 et, enfin, Innocent XI en 1699 à devoir prendre à son sujet quatre décisions successives et pour certaines opposées. Innocent X condamna les rites chinois sur les instances des Dominicains, rivaux des Jésuites. Les Jésuites, toutefois, obtinrent d'Alexandre VII un décret tolérant les mêmes rites décrits alors comme étant de nature strictement civile et politique. Clément IX décida, dans une vaine tentative de synthèse et de conciliation, qu'il fallait suivre les décisions de ses deux prédécesseurs, rejetant les rites à caractère spirituel et religieux mais tolérant ceux de nature civile et politique. Après une brève accalmie, les Dominicains revinrent à la charge pour finalement obtenir d'Innocent XI une mission qui ne put que constater le désaccord des missionnaires en particulier en matière d'interprétation du confucianisme. Après la condamnation définitive prononcée par Innocent XI et après celle de la Sorbonne prononcée à la suite d'une action introduite en 1700 par l'abbé Boileau, Chanoine de la Sainte-Chapelle à Paris, les Jésuites étaient donc aux abois et en état d'alerte lorsque parut l'*Entretien d'un philosophe chinois avec un philosophe chrétien.*

… sur fond d'enjeux multiples

Au-delà des questions de pure doctrine théologique et au-delà même des luttes d'influence et de la compétition auxquelles se livraient avec âpreté les ordres missionnaires, viennent se greffer sur la querelle des rites chinois d'autres enjeux qui contribuent à en expliquer l'ampleur. Les envois de missions croisent ici des intérêts et des calculs politiques et commerciaux. Malgré les intrigues tramées par le Portugal, qui ne souhaitait pas voir la France s'aventurer via les Indes en Extrême-Orient, le pape nomme, en 1659, deux évêques français, Pallu et Lamothe-Lambert avec les fonctions de vicaires apostoliques de la Chine et des pays voisins. Louis XIV leur assure son appui et signifie, par la voix de son

ambassadeur, toute sa satisfaction et sa reconnaissance au pape Clément IX pour ces nominations. Le roi et Colbert veulent, en réalité, favoriser le commerce français en Extrême-Orient, notamment les affaires de la Compagnie des Indes, qui se heurte de front aux intérêts portugais, hollandais et anglais. La France ne veut pas laisser aux Hollandais et aux Anglais la place désormais à prendre en Extrême-Orient en raison de l'affaiblissement de la puissance portugaise. Or les avancées des missionnaires, celles de marchands et les créations de comptoirs vont de pair. En 1679, Monseigneur Pallu prend la tête de toutes les missions de Chine par décret du Saint-Siège, ce qui est un signe de l'alliance entre la France et Rome au détriment du Portugal qui n'a plus les moyens, notamment militaires et financiers, de sa politique aux Indes et en Extrême-Orient.

Toutefois, les choses vont sérieusement s'envenimer ; car si les vicaires français sont soustraits à l'autorité des églises locales portugaises et à l'évêque portugais de Goa, s'ils ne relèvent que de l'autorité du pape, cela induit aussi (ce que Louis XIV n'admettra pas) qu'ils échappent à l'autorité temporelle du roi de France tout comme les missionnaires qui dépendent d'eux. Le problème va se poser de manière concrète au sujet des termes suivants du serment d'obéissance que doivent prêter les missionnaires aux vicaires quels que soient leur ordre religieux et leur nationalité :

> le Souverain Pontife ayant une puissance suprême et absolument indépendante pour la conduite spirituelle des âmes dans toute la terre, et la permission ni le consentement d'aucun fidèle ou infidèle de quelque état et dignité qu'il soit, sans excepter même les rois, ne lui étant nullement nécessaire pour envoyer des ouvriers qui prêchent, annoncent, établissent et avancent la religion chrétienne et la foi catholique parmi les infidèles et notamment dans la Chine, le Tonquin, la Cochinchine, le Cambodge, le Siam et dans les autres provinces voisines[5].

Si tous les religieux protestent contre cette exigence d'obéissance qui court-circuite leurs ordres, seuls les Jésuites vont aller plus loin et chercher appui auprès du roi de France qui a perdu toute confiance envers les vicaires apostoliques français qu'il avait

5. Cité par Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Québec, Les classiques des sciences sociales, site web : http://classiques.uqac.ca/, p. 47.

commencé par soutenir quelques vingt ans plus tôt. De là naquit une alliance objective entre le royaume de France et les Jésuites, et le projet de Louis XIV d'envoyer, à l'instigation de Colbert et sans l'accord du Saint-Siège, des Jésuites mathématiciens en Chine en raison de la très grande curiosité scientifique de nombreux représentants des élites chinoises pour les mathématiques et pour l'astronomie. Ces missionnaires mathématiciens ne dépendraient que du roi de France sur le plan temporel et que de leur ordre sur le plan spirituel. C'était donc, tant pour le royaume de France que pour la Société de Jésus, combattre ouvertement et conjointement les termes du serment qui excluaient toute autorité des rois et des ordres religieux sur l'envoi de missionnaires en Extrême-Orient. Les échanges scientifiques, mathématiques en l'espèce, servaient donc de prétexte diplomatique à la France pour envoyer des missionnaires en Chine, ce qui était censé être réservé à la puissance spirituelle du Saint-Siège. Nous sommes en 1681. L'envoi des Jésuites mathématiciens retardé par diverses circonstances, notamment par la mort de Colbert en 1683, finira par se réaliser en 1685.

Enfin, il convient d'avoir encore à l'esprit, pour appréhender la portée qui fut celle de la querelle des rites, un dernier arrière-plan sur fond duquel elle se dessine. Celui-ci est philosophique. On assiste, en effet, en Europe dans la seconde partie du 17e siècle et au moins jusqu'à la fin de la première partie du 18e siècle, à une fervente défense du confucianisme en particulier de la part de néo-épicuriens, déistes éclairés appartenant au courant libertin. On compte notamment parmi eux Jakob Freidrich Reimman (1648-1743), Isaac Vossius (1618-1689), Charles de Saint-Évremond (1614-1703), William Temple (1628-1699). La pensée traditionnelle, la civilisation et la vertu des Chinois – du moins les idées qu'ils s'en font – sont utilisées chez eux de manière subversive à l'encontre des dogmes bibliques et de l'ordre moral, politique et social européen[6]. Elles servent l'éloge du perfectionnement de la raison naturelle comme seule et véritable clef de l'harmonie avec la nature, du bien-être de la société et du bonheur de l'humanité,

6. Jonathan Israel, « La querelle sur Confucius dans les Lumières européennes (1670-1730) », *Rue Descartes*, n° 81, Paris, 2014/2, p. 64-83.

à l'inverse de la piété. On vante alors la supériorité morale et politique de la Chine[7]. Son mode de gouvernement est supposé accorder toute la part qui revient au mérite, à la compétence, à l'honnêteté, à la culture philosophique sans être aucunement l'otage de l'hérédité nobiliaire et de l'autorité religieuse qui sévissent en Europe. Il s'agit de montrer que la religion chrétienne n'a pas le monopole de la vertu, bien au contraire, et qu'une société d'athées peut être moralement admirable. La Chine est alors érigée en modèle pour l'humanité. Cet enthousiasme philosophique, moral et politique pour la Chine rejoignait de la sorte en partie, certes pour de tout autres motifs et porté par une tout autre interprétation, les positions des Jésuites en faveur de la culture traditionnelle chinoise et du confucianisme. Cet enthousiasme philosophique contribuait assurément à renforcer l'importance que revêt pour toute une époque la querelle des rites dans laquelle Malebranche va se trouver embarqué.

Les sources de l'*Entretien*

Les conversations de Malebranche avec Artus de Lionne et, peut-être, les ouvrages et lettres de circonstances de ce dernier sur la querelle des rites chinois furent manifestement les principales sinon les uniques sources de connaissance et d'interprétation de la pensée traditionnelle chinoise dont bénéficia Malebranche. En atteste sa réponse aux Jésuites des *Mémoires de Trévoux* qui lui reprochaient de méconnaître dans son *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* la pensée chinoise et de la qualifier, par conséquent et bien à tort, d'athéisme. Malebranche écrit en effet : « Je prie l'Auteur [de l'article LXXXIX des *Mémoires de Trévoux* de juillet 1708] de ne mettre sur mon compte que les

7. Dans les *Novissima Sinica* [*Les dernières nouvelles de la Chine*] publiées en 1697, Leibniz lui-même, qui prend ouvertement parti pour les Jésuites dans la querelles des rites, soutient que L'Europe ne dépasse la Chine que dans le domaine des matières spéculatives, des abstractions intellectuelles séparées de la matière, mathématiques et métaphysiques, et dans l'art militaire, mais que les Chinois égalent les Européens sur le plan technique et les surpassent sur le plan politique et éthique ; voir *Novissima Sinica,* « Préface », dans Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, *plus plusieurs écrits sur la question religieuse de Chine*, trad. et éd. Christiane Frémont, Paris, L'Herne, coll. "Bibliothèque des mythes et des religions", 1987, p. 58-59.

preuves que j'apporte contre les erreurs qu'on a souhaité que je réfutasse ; et de me laisser cependant la liberté de croire les faits que m'assure une personne [Monseigneur de Lionne] dont je ne doute nullement de la probité et de la sincérité[8]. » C'est bien de Monseigneur de Lionne que Malebranche avoue tenir ce qu'il avance au sujet des Chinois et de leur doctrine. Il est important de noter, ici, au moins quatre traits relatifs à la connaissance dont dispose Malebranche de la pensée chinoise. i) Elle est tout d'abord, dans le meilleur des cas, une connaissance de seconde main. ii) Elle est, ensuite, de nature manifestement assez générale. iii) Elle lui est essentiellement transmise au fil de conversations. iv) Elle est, enfin, dispensée par un adversaire des Jésuites convaincu de l'athéisme des Chinois.

Or Malebranche semble ne pas prendre de distance critique envers des informations de cette nature qui lui parviennent par ce canal et de cette manière. Ce défaut de préoccupation en matière de validation de ses sources, l'absence de souci de vérification des interprétations reçues, quelle que soit la confiance accordée par Malebranche à Artus de Lionne, peuvent paraître troublants. Sur la nature des sources du dialogue, Ching-Jin Pang, auteur en 1942 de *L'Idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de Li chez Tchou Hi*, précise, d'une part, que la pensée chinoise que pouvait connaître Artus de Lionne était celle de Tchou Hi ou Zhu Xi (1130-1200) et de son école qui faisait autorité en Chine au 17e siècle où elle tenait lieu de pensée nationale. Chin-Ji-Pang ajoute, d'autre part, qu'au regard des doctrines que cette pensée développe lorsqu'on se donne la peine de retourner aux textes, Artus de Lionne l'a fort mal comprise en la qualifiant d'athéisme et en concluant sans appel à l'absence d'idée de Dieu dans la pensée chinoise[9].

Si, dans une hypothèse qui lui serait plus favorable, Malebranche ne s'était pas contenté, pour apprendre à connaître la doctrine traditionnelle chinoise, des informations sujettes à caution transmises par Artus de Lionne (comme il semble pourtant l'avouer), quelle autre source aurait-il pu consulter ? Virgile Pinot,

8. Édition de référence : Malebranche, *Œuvres complètes*, t. XV, Paris, Vrin, 1986, p. 42.

9. Ching-Ji Pang, *L'Idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de Li chez Tchou Hi,* Paris, Vrin, coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", 1942, p. 10-11.

dans sa thèse publiée en 1932, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, suggère que Malebranche aurait pu s'instruire des positions de Pierre Bayle qui n'avait de cesse de défendre que l'athéisme était en Chine non pas le fait de quelques lettrés mais une doctrine philosophique dominante. Pierre Bayle soutenait cette thèse aux fins de montrer qu'il existait bien des nations sans Dieu, ni religion[10]. Il voyait là le moyen de ruiner l'argument affirmant prouver l'existence de Dieu par un soi-disant consentement universel de tous les peuples de la terre puisque ce prétendu consentement ne se vérifiait pas selon lui dans un empire aussi vaste, aussi hautement civilisé, aussi éclairé, aussi soucieux de morale et aussi florissant dans l'invention de presque tous les arts que l'était la Chine. Ainsi, Artus de Lionne et Pierre Bayle, parmi d'autres, partageaient, certes dans deux perspectives très différentes pour ne pas dire inconciliables, la même thèse selon laquelle la Chine était athée.

Dès lors, que Malebranche se soit contenté des dires et des interprétations fournies par Artus de Lionne, qu'il ait poussé sa curiosité ou son souci de s'instruire en prenant connaissance des positions de Pierre Bayle ou encore qu'il ait déjà eu fortuitement connaissance de ces dernières, il semble assez manifeste qu'il n'a instruit le dossier de l'athéisme chinois qu'à charge. Malebranche ne semble pas avoir sérieusement, voire même simplement envisagé que les interprétations qu'il avait reçues pouvaient être véritablement discutables, lestées de préjugés, peut-être même suspectes en ce qu'elles pouvaient être l'expression d'arrière-pensées religieuses, politiques ou philosophiques. À l'inverse de la démarche qui fut celle de Leibniz, aucun travail historique et critique pour réellement s'informer de la philosophie chinoise, de sa tradition, de ses interprétations, de ses écoles ne semble avoir présidé, chez Malebranche, à la rédaction de l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*. Au sujet de l'athéisme des Chinois, la messe était en quelque sorte dite avant-même que ne s'engage dans l'*Entretien* la confrontation de deux pensées. Cette mise en vis-à-vis de deux traditions et de deux doctrines assumait de la sorte,

10. Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Québec, Les classiques des sciences sociales, site web : http://classiques.uqac. ca/, p. 508.

sans l'avoir jamais mise à l'épreuve d'une entreprise critique, une interprétation acceptée par avance.

Comment le comprendre ? Il nous semble que l'on puisse suggérer qu'il s'est moins agi pour Malebranche de connaître la pensée des Chinois que de combattre de manière générale l'athéisme, quelles que soient la contrée et la culture dans lesquelles il se manifestait. L'indifférence aux sources, autrement dit à la culture chinoise elle-même, et l'absence de vérification tout comme le défaut de distance critique à l'égard d'une herméneutique vite admise semblent montrer que la vraie question qui préoccupait Malebranche était moins immédiatement la Chine, ses habitants et sa philosophie que l'horreur et le danger que lui inspirait ce qu'il tenait pour une forme d'athéisme. L'*Entretien* étant d'abord un ouvrage destiné à confondre les athées, qu'importe après tout qu'ils soient chinois. La figure du philosophe chinois est moins considérée pour elle-même et dans son authenticité qu'elle n'est promue en symbole d'un athéisme qu'il faut indifféremment combattre pour la gloire de Dieu, tout autant en Chine qu'en Europe. Aussi, les éléments de doctrine qui seront avancés par le philosophe chinois de Malebranche ne seront-ils guère plus que des occasions formelles de les réfuter pour développer la doctrine chrétienne. S'ils étaient principalement, dans cette hypothèse, des occasions ou des prétextes pour faire valoir les thèses de la métaphysique de Malebranche et défendre les vérités révélées, jusqu'à quel point leur exactitude historique importait-elle ?

Dans cette hypothèse toujours, nous sommes assurément loin d'une volonté d'acculturation à double sens. Mais cette absence de volonté d'acculturation réciproque au carrefour de la vie de deux peuples, de deux histoires, de deux traditions de pensée rejoint la position dominante de l'Église catholique et de la plupart des ordres missionnaires majoritairement opposés, nous l'avons vu, aux thèses et aux pratiques des Jésuites en la matière.

L'interprétation de la notion de *Ly*

Le texte de Malebranche s'attaque aux principes du néoconfucianisme et, en particulier, au principe le plus important, le *Ly* ou *Li*, cause universelle, intelligente et sage du monde, c'est-à-dire de l'agencement de la matière, le *Ky* ou *Ki*. Nous pouvons considé-

rer qu'en privilégiant ce biais Malebranche ne se méprend pas au moins sur ce point et sur ce qu'il est prioritaire d'examiner dans les doctrines chinoises[11]. Car le *Ly* est exactement au cœur, sinon le cœur, de la pensée traditionnelle chinoise. Pour être précis, ce n'est pas en réalité à Confucius (551-479 avant J.-C.), ni aux premières mues du confucianisme notamment avec Mencius (370-290 avant J.-C.) mais au néoconfucianisme de Tchou Hi (ou Zhu Xi), dont nous avons déjà évoqué la figure, que nous devons une élaboration spéculative du concept de *Ly*, à un moment où le confucianisme s'annexe une dimension métaphysique et ontologique entièrement absente de la pensée empirique et morale de son fondateur[12]. Cette dimension spéculative, métaphysique et ontologique résulte de l'influence du bouddhisme (que le néoconfucianisme n'entend pas moins combattre) sur la pensée chinoise. Dès le 13e siècle, ce néoconfucianisme de l'école moderne de Tchou Hi ne va cesser de s'imposer et d'être diffusé sous l'autorité directe des empereurs. Il va représenter la saine orthodoxie de la pensée chinoise et confucéenne et devenir le pilier de la formation intellectuelle et morale des lettrés. Il le restera suffisamment longtemps pour être, au 17e siècle encore, la pensée orthodoxe de la nation chinoise, ainsi que nous l'avons déjà souligné en indiquant à quelle philosophie Monseigneur de Lionne avait pu avoir accès lors de ses séjours en Chine.

Michel Dupuis, dans un récent article sur l'interprétation du *Ly*, a certainement raison de comparer, à la suite d'Anne Cheng, la place qu'occupe le *Ly* chinois à celle du *Logos* dans la pensée occidentale, à ceci près que leurs périodes et conditions respectives d'apparition ne sont pas identiques. Traiter du *Ly*, c'est tenter de comprendre ce qu'est dans la pensée chinoise le fin fond de la

11. Voir pour plus de détails : Anne Cheng, « Li (理) ou la leçon des choses », *Philosophie*, n° 44, 1994, p. 52-71. Plus généralement sur l'histoire de la pensée chinoise et les auteurs de la tradition chinoise nous renvoyons volontiers à la consultation de l'ouvrage d'Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, éd. citée.

12. Sur ce point on consultera avantageusement les ouvrages suivants : Stanislas Le Gall, *Le Philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence*, Shanghai, Imprimerie de la Mission catholique de l'orphelinat de T'ou-sé-wé, coll. "Variétés sinologiques", 1894, p. 29-36, 83-98 ; Ching-Ji Pang, *L'Idée de Dieu*, éd. citée.

réalité, l'ordre interne des choses[13] et, en conséquence, la manière dont le monde à la fois s'ordonne et se donne à lire. Quels sens, nature et déterminations Malebranche reconnaît-il au *Ly* ? Malebranche en traite, en six points, dans son *Avis au lecteur* (p. 40-41) en réponse aux critiques des *Mémoires de Trévoux* :

- Il n'existe que deux genres d'être : le *Ly*, souveraine raison, règle, sagesse, justice, et la matière.
- L'un et l'autre sont éternels. Le *Ly* n'est donc pas une puissance créatrice, car il n'est point de création dans cette pensée où est affirmé que « tout est sorti d'une matière invisible, qui n'a point eu de commencement et qui n'aura jamais de fin » (p. X).
- Le *Ly* n'est pas plus un principe transcendant, ni une substance indépendante de la matière ; il ne subsiste qu'autant qu'il est associé à la matière dont il est la forme et dont il doit, par conséquent, être tenu pour indissociable.
- Il rend sages, intelligents, justes, les êtres, les portions de matières susceptibles de l'être, mais lui-même n'est ni sage, ni intelligent, ni juste.
- Le *Ly* n'est pas plus libre qu'il n'est sage, intelligent et juste, car il n'agit que par la nécessité de sa propre nature sans rien savoir ni vouloir de ce qu'il produit. Il n'est pas un être spirituel conscient de lui-même et de ses qualités ou attributs à la manière du Dieu chrétien.
- Le *Ly*, rendant intelligentes, sages, justes ces portions de la matière qui le reçoivent et que sont les esprits des hommes, constitue, en ce sens, la lumière qui éclaire les hommes.

Au dire du P. André, il résulterait de cette doctrine relative au *Ly* une sorte de déisme grossier, mêlé d'idolâtrie ou, selon Malebranche, passant sans grand scrupule philosophique d'un supposé matérialisme chinois à un supposé athéisme, une sorte de spinozisme ; nous y reviendrons. En raison de l'absence, que nous avons soulignée, de recherches historiques et critiques de la part de Malebranche, le texte de l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* ne réforme l'idée de *Ly* qu'autant qu'il l'a préalablement déformée, mésinterprétée et présentée comme un

13. Michel Dupuis, « "Il nous faut donner un bon sens aux dogmes des anciens Chinois". Malebranche, Leibniz et le Li (理) », dans *Herméneutique et interculturalité, Lo Sguardo. Rivista di filosofia* 20, 2016, p. 250-251.

principe indissociable de la matière. En réalité, la pensée de Tchou Hi voit dans le *Ly* un principe métaphysique qui prend différents noms selon ses différentes fonctions ou ses divers attributs : cause efficiente, puissance, volonté, notamment. La pensée de Tchou Hi est, à quelques égards, plus proche de la philosophie de Malebranche que ce dernier n'a su le soupçonner. Nous suivrons volontiers ici les analyses de Ching-Ji Pang dans *L'Idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de Li chez Tchou Hi* déjà cité :

- Le *Ly*, comme Dieu, est éternel, hors du temps. Il existait avant le monde[14].
- Le *Ly*, comme Dieu, est incommensurable. Il est en tout et tout est en lui (p. 28).
- Le *Ly*, comme Dieu, est dans le monde et infiniment au-delà (p. 29).
- Comme Dieu, le *Ly* est la vérité souveraine, l'ordre et la loi universelle (p. 29).
- Le *Ly*, qui en tant que cause finale et premier moteur de l'univers est le *T'aiki*, ce par quoi tout advient, l'unique cause de toutes choses, comme le Dieu de Malebranche, immuable et dont les décrets sont éternels (p. 44).
- Le *Ly*, comme le Dieu de Malebranche, dans son attribut ou sa fonction de ciel spirituel nommé *T'ien*, assure la création continuée de l'univers (p. 48).
- Comme le Dieu de Malebranche, enfin, le *Ly* est l'étendue intelligible (p. 49), concept probablement le plus difficile et sujet à controverse (notamment avec Arnauld) de la métaphysique de Malebranche[15].

14. Ching-Ji Pang, *L'idée de Dieu*, éd. citée, p. 28

15. La notion apparaît dans *De la Recherche de la vérité* [1674]. Pour Malebranche les choses matérielles ne peuvent s'unir à notre âme afin qu'elle les perçoive, parce qu'étant étendues et l'âme ne l'étant pas, il n'y a point de rapports entre elles. La solution à ce dualisme radical consiste à soutenir que le corps perçoit les qualités des choses sensibles et que l'âme est affectée par les idées de ces mêmes choses, mais que la correspondance entre les sensations et les idées des choses, qui se produit en nous, n'est assurée que par Dieu. Elle l'est en vertu d'une loi générale d'association qui entre en jeu dans chacune de nos perceptions. Puisque l'âme ne peut d'elle-même former des idées à partir de perceptions sensibles procédant du corps, Dieu le fait pour elle. L'étendue intelligible est l'idée

Ainsi, (i) le *Ly* ne subsiste pas éternellement dans la matière, il la crée ; (ii) la pensée chinoise ne nie pas l'existence de l'infini, c'est le *Ly* ; (iii) la sagesse n'est pas dans la matière, mais un des attributs du *Ly* créateur de la matière ; (iv) le *Ly* est sage et juste ; (v) ce n'est pas l'étendue qui est éternelle pour Tchou Hi, mais l'idée de l'étendue, le *Ly* des êtres. Ce qui fait conclure à Ching-Ji Pang par la voix d'un personnage, King-Tao, de son texte en forme de dialogue : « Je trouve que votre philosophie s'apparente vraiment à la nôtre. Le *Ly* serait notre Dieu si Tchou Hi avait la foi religieuse » (p. 66). C'est ce que Malebranche n'a pas su ou n'a pas voulu voir.

On pressent à quel point un dialogue véritable entre la philosophie chinoise et la philosophie chrétienne eût probablement été possible, et, par conséquent, combien il eût pu, dans une ouverture réciproque des cultures et des traditions de pensée, être très différent de l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, et, de manière générale, des préjugés qui ont conduit à l'échec de l'acculturation religieuse en Chine au début du 18e siècle. Mais si ce dialogue entre cultures ne se produit pas avec Malebranche certainement faut-il y trouver une raison supplémentaire au défaut d'examen critique des sources de l'*Entretien* et à l'interprétation de la notion de *Ly* qui en a découlé. C'est cette autre raison, qui affleure à l'arrière-plan du texte, que nous allons maintenant essayer de cerner.

L'ombre de Spinoza

Que l'ombre de Spinoza plane tout au long de l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* n'est guère susceptible de doute. En effet, toujours dans l'*Avis au lecteur* (p. 40-41) répondant aux critiques des *Mémoires de Trévoux*, Malebranche n'hésite pas à écrire :

> Ainsi, puisqu'il n'y a pas [selon le père Marquière, auteur de l'article LXXXIX des *Mémoires de Trévoux* de juillet 1708] un seul Chinois qui donne dans l'athéisme, et qui sans blesser la vraisemblance, puisse me servir d'interlocuteur pour réfuter l'impiété, il n'y a pour contenter la délicatesse de l'Auteur qu'à changer Chinois en Japonais ou Siamois, ou plutôt en Français : car il

de l'étendue en général, telle qu'elle est en Dieu, une étendue idéale qui est l'idée que Dieu a de l'étendue créée et qu'il nous communique.

> convient que *le système de l'impie Spinoza fait ici de grands ravages* ; et il me paraît qu'il y a beaucoup de rapport entre les impiétés de Spinoza et celle de notre philosophe chinois. Le changement de nom ne changerait rien à ce qu'il y a d'essentiel à mon écrit. [p. 42]

Cet amalgame, sans scrupule apparent, entre la pensée chinoise et le spinozisme et la manière dont Malebranche s'accommode de la possibilité de substituer le spinozisme à la philosophie traditionnelle chinoise pour sauver la pertinence de son texte, dans l'hypothèse où ses sources seraient – comme cela lui est reproché – véritablement sujettes à caution, peut surprendre. Du moins pose-t-il la question de la finalité du texte et de la stratégie poursuivie par son auteur. Malebranche écrira, le 29 septembre 1713, au mathématicien et physicien Jean-Jacques Dortous de Mairan – tenté de rapprocher certaines thèses de Malebranche de celles de Spinoza – que, s'il cherche à connaître ses positions à l'encontre de Spinoza, c'est dans l'*Entretien* qu'il pourra les trouver : « Quoique je n'aie point écrit *ex professo* contre l'auteur [Spinoza] vous pourriez peut-être trouver quelque éclaircissement sur vos difficultés dans un *Entretien entre un philosophe chrétien et un chinois* que je fis il y a deux ou trois ans qui est de la nature et de l'existence de Dieu[16]. » L'opuscule de Malebranche est-il destiné à réfuter la pensée chinoise ou, sous couvert de le faire, à réfuter les thèses de Spinoza ? Qui veut-il combattre ? Les Chinois qui n'ont pas encore suffisamment connaissance des vérités révélées de la religion ou ceux qui, en Europe, s'en sont détachés sous l'influence du spinozisme ?

Le nom de Spinoza n'apparaissant que dans l'*Avis au lecteur* en réponse aux *Mémoires de Trévoux*, on pourrait éventuellement imaginer que l'évocation de Spinoza sert de position de repli à Malebranche une fois qu'il est amené à se demander si ses sources sur la doctrine qu'il entend réfuter ne sont pas trop fragiles. Autrement dit, ayant manqué son but par précipitation et défaut de connaissance de la pensée chinoise, il fallait à Malebranche pour se sortir d'un faux-pas trouver un adversaire de substitution : le spinozisme. Il reste que cette hypothèse, envisageant qu'il ne s'agirait

16. *Méditations métaphysiques et correspondance de N. Malebranche prêtre de l'Oratoire avec J.-J. Dortous de Mairan sur des sujets de métaphysique*, Paris, H. Delloye, 1841, p. 100-101.

que de l'attribution rétrospective d'une stratégie nouvelle et d'une préoccupation qui n'aurait pas initialement présidé à la rédaction de l'*Entretien*, supposerait que, sans l'avoir vraiment voulu, Malebranche aurait écrit contre la philosophie chinoise ce qu'il aurait très bien pu écrire contre celle de Spinoza. Il est certainement plus raisonnable et sérieux de penser que Spinoza était initialement visé par l'opuscule malebranchiste. La philosophie chinoise y sert largement de prétexte. Malebranche a très certainement voulu saisir l'occasion de la demande d'Artus de Lionne non seulement pour exposer sa métaphysique sous forme de traité d'apologétique chrétienne mais aussi pour se démarquer du système de Spinoza. Il précisait ainsi ses positions contre ses propres ennemis qui tentaient de le compromettre et contre des partisans de Spinoza désireux de faire basculer Malebranche dans leur camp.

Assurément les manières des Jésuites du *Journal de Trévoux* justifieront parfaitement le risque dont Malebranche veut se prémunir dans l'*Entretien* en se démarquant de Spinoza. En effet, Malebranche donne dans l'*Entretien* la définition suivante de Dieu : « Ce roi du ciel que vous regardez comme notre Dieu, ne serait qu'un tel être, qu'un être particulier, qu'un être fini. Notre Dieu c'est l'Être sans aucune restriction ou limitation. Il renferme en lui-même d'une manière incompréhensible à tout esprit fini toutes les perfections, tout ce qu'il y a de réalité véritable dans tous les êtres et créés et possibles» (p. 4). Or le père Marquière, auteur de l'article LXXXIX des *Mémoires de Trévoux* de juillet 1708, cite ce passage de l'*Entretien* en supprimant, manifestement de manière pour le moins malicieuse, l'expression « toutes les perfections », ce qui donne : « Il [Dieu] renferme en lui-même même d'une manière incompréhensible à tout esprit fini tout ce qu'il y a de réalité véritable dans tous les êtres et créés et possibles » (p. 43). En supprimant que Dieu est l'être parfait, qu'il renferme toutes les perfections, au sens où il n'existe aucune réalité ou perfection existante ou possible qu'il ne contienne lui-même – en tant que source de toute perfection et cause transcendante de tout ce qui est – le critique de Malebranche inclut Dieu dans le champ de la réalité immanente. Il abolit donc la distance qui sépare son créateur de la création, autrement dit la transcendance, la différence de nature et le rapport d'extériorité qui, dans les Écritures, interviennent entre

Dieu et la nature, entre l'infini et le fini. Ce ne sont plus les perfections de son ouvrage que renferme Dieu, mais bien alors la réalité elle-même en sa totalité. Dieu se trouve identifié à l'ensemble de tous les êtres. Malebranche se trouve, quant à lui, déporté vers la philosophie spinoziste de l'identification de Dieu et de la nature, celle-là même qu'il critique chez le philosophe chinois. Dans un tel climat intellectuel, où le rapprochement avec le spinozisme, qui passe pour l'athéisme le plus odieux, est une véritable arme de guerre pour disqualifier et compromettre un adversaire, on ne saurait donc douter de ce que Malebranche ait saisi, avec l'*Entretien*, l'occasion idéale de se démarquer de Spinoza puisqu'alors même qu'il en prend le soin, on veut, au moyen de procédés déloyaux, encore le lui reprocher.

C'est bien une confrontation de doctrines, des prises de distance et des critiques internes à la philosophie occidentale qui semblent former la vraie toile de fond et un enjeu, sinon exclusif du moins essentiel, de l'*Entretien entre un philosophe chrétien et un philosophe chinois*, tout bien pesé, moins chinois qu'il n'y paraît puisque sous un masque chinois c'est le spectre de Spinoza qui se profile. Malebranche voit dans la pensée chinoise, et ceci pour la défense de sa propre philosophie, ce qu'il veut y voir et au premier chef combattre, à savoir un spinozisme qui ne dirait pas son nom. L'*Entretien* est alors moins une herméneutique réformiste qu'une déformation de la pensée traditionnelle chinoise, largement infléchie par des préjugés et un prisme interprétatif importés depuis un débat interne à la philosophie occidentale. L'on comprend mieux, dans cette perspective pourquoi un travail sur les sources ne s'est pas imposé, outre mesure, à Malebranche si l'enjeu du texte n'en dépendait pas totalement. Dans cette hypothèse de lecture encore, l'exercice d'herméneutique interculturelle auquel se livre Malebranche apparaît biaisé en ce sens qu'il ne se fonde pas sur la seule prise en compte de la pensée chinoise pour elle-même. Il s'agit moins d'un dialogue entre deux cultures et deux traditions, au travers des voix de deux philosophes, que d'une forme de trompe-l'œil philosophique. N'assiste-t-on pas, en effet, à une réduction de l'altérité culturelle consistant à faire de la pensée chinoise le miroir, somme toute peu déformant, de ce qui, avec le spinozisme, reste une expression de la pensée européenne ?

Étrange dédain et manque d'intérêt historique, pourrait-on dire, pour une tradition chinoise qui méritait peut-être qu'on la traitât plus pour ce qu'elle est que pour une forme simplifiée et fortuite de spinozisme et pour une occasion toute trouvée de fourbir des armes à l'encontre de Spinoza. Le prisme des divisions internes et oppositions propres à la philosophie moderne occidentale préempte le texte et l'enferme dans une forme d'ethnocentrisme qui obère la perspective d'un échange de vues véritable. Le texte de Malebranche, après la fragilité de ses sources en matière de philosophie chinoise, continue de manifester une certaine forme de désintérêt culturel, mais certainement ne fait-il que refléter ou traduire, sur la scène philosophique, une rencontre manquée sur le terrain de l'histoire. Car, de même que la Chine sera le théâtre de luttes de pouvoir et d'influence politiques, commerciales, religieuses et de divergences doctrinales entre Européens, de même l'*Entretien* reproduit cet ethnocentrisme en ce qu'il est, en un arrière-plan jamais vraiment dissimulé, le lieu de confrontation des pensées de deux grands cartésiens et de controverses philosophiques éminemment occidentales.

Une leçon de philosophie malebranchiste

Le but de l'exercice auquel se livre Malebranche dans son opuscule est apologétique. Il ne s'agit pas de montrer l'existence d'une compatibilité entre deux pensées, mais la nécessité de réformer l'une au moyen de l'autre au nom de la raison et de la foi. Pourquoi avoir choisi alors la forme d'un dialogue ? Peut-être parce que ce texte, qui n'est pas initialement conçu pour être publié, était dans l'esprit de son auteur destiné à servir de guide d'entretien (d'où la présentation dialogique) susceptible d'être utilisé par des missionnaires confrontés à des lettrés chinois. Il devait pouvoir servir aux missionnaires de réservoir d'arguments et de démonstrations ainsi que d'aide-mémoire métaphysique. Il suffit pour y songer de remarquer à quel point le texte est déséquilibré au profit du philosophe chrétien. Les quelques répliques consenties au philosophe chinois servent soit à relancer son interlocuteur (sous la forme de brèves objections qui ponctuent le texte comme autant d'occasions venant à point nommé pour expliciter la doctrine malebranchiste), soit à acquiescer les avancées de l'argumentation.

En revanche, la possibilité de procéder à une exposition détaillée et argumentée de sa propre doctrine n'est jamais accordée au Chinois. Sur les 13021 mots qui composent le texte, seuls 1546 reviennent aux répliques du philosophe chinois, soit un peu moins de 12% du texte.

L'échange est donc très largement dominé par le philosophe chrétien qui, fort du dogme révélé, s'applique, au moyen de la raison, à imposer ses thèses au philosophe chinois. À aucun moment n'est donc envisagé que le premier puisse s'instruire de la moindre vérité auprès du second. D'ailleurs, la principale question que l'on trouve dans l'*Entretien* est celle que pose, de manière inaugurale, le philosophe chinois au philosophe chrétien : « Quel est ce Seigneur du ciel, que vous venez de si loin nous annoncer ? » Ces tout premiers mots du dialogue gouverneront l'ensemble du texte qui se déploie comme la réponse qu'il convient de leur apporter. Le fait qu'il n'y ait dans le dialogue, si ce n'est des demandes d'éclaircissements, qu'une question principale venant du philosophe chinois témoigne autant de l'unité du propos que de l'absence de toute véritable réciprocité dans le dialogue. À aucun moment le philosophe chrétien n'interroge le philosophe chinois sur ses propres conceptions ou sur sa tradition de pensée, soit qu'il se contente de ce que le Chinois en indique dans ses objections, soit qu'il estime, peut-être, en être déjà suffisamment instruit. Pour le moins que l'on puisse dire, le philosophe chrétien ne fait pas montre de beaucoup de curiosité auprès de son interlocuteur. Le dialogue repose ainsi sur une inégalité de situations entre les deux protagonistes puisqu'un seul questionne l'autre et demande à être instruit de sa doctrine. Nous assistons par conséquent à une leçon magistrale de philosophie malebranchiste du meilleur intérêt sur le plan spéculatif où l'« élève » chinois ne manifeste ses vues que sous la forme d'objections utiles à l'exposé du philosophe chrétien qui jouit ainsi d'une position d'ascendance.

Toute la leçon va alors consister pour le philosophe chrétien à réformer progressivement l'idée de *Ly*, telle qu'elle est mise par Malebranche dans l'esprit et dans la bouche du philosophe chinois pour, peu à peu, se l'approprier et la faire correspondre à l'idée malebranchiste de Dieu. C'est donc un interlocuteur rendu, par paliers successifs, à la force des démonstrations et des évidences

de la métaphysique de Malebranche et un objecteur vaincu que s'emploie à présenter le dialogue. Sans pouvoir rentrer ici dans un commentaire détaillé de l'argumentation, nous soulignerons le double registre rhétorique de l'acquiescement, du consentement, d'une part, et de l'aveu, d'autre part, qui traduit et ponctue dans la bouche du philosophe chinois les étapes de la victoire intellectuelle de son interlocuteur chrétien.

Si nous considérons la nature des échanges relatifs aux grandes étapes de l'entretien, l'on voit aisément émerger les jalons de cette stratégie rhétorique et dialogique visant à minorer la pensée du philosophe chinois : (i) Lorsque vient l'évocation de la preuve de l'existence de Dieu, à partir de la réalité formelle de son idée qui nécessairement renvoie à la réalité objective de son être infini, le philosophe chrétien soutient que Dieu ne peut ne pas être puisque nous pensons Dieu, autrement dit que nous ne pouvons que déduire son existence de son idée. Car si Dieu n'était pas je ne penserais rien en pensant à Dieu. Et comme ne rien penser est la même chose que de ne pas penser, il faudrait admettre, dans l'hypothèse insoutenable que Dieu ne serait pas, qu'en pensant Dieu je ne pense rien, donc qu'en pensant Dieu je ne pense pas. Autrement dit cela signifierait que je serais dans une situation où, tout à la fois, je pense et je ne pense pas, ce qui est strictement contradictoire. Le philosophe chinois se rend alors à l'évidence de la démonstration qui vient de lui être soumise pour ne pas dire administrée et voit ses objections réfutées : « Vous mettez apparemment en votre Dieu cette sagesse, et nous croyons qu'elle subsiste dans la matière : elle existe certainement la matière : mais jusqu'à présent nous n'avons point été convaincus de l'existence de votre Dieu. Il est vrai que la preuve que vous venez de me donner de son existence est fort simple, et telle que je ne sais maintenant qu'y répliquer » (p. 11). (ii) Lorsqu'est exposé l'occasionalisme malebranchiste, le philosophe chinois doit, là encore, se rendre à l'argumentation de son interlocuteur et avouer qu'il faut y consentir : « Je l'avoue, il faut nécessairement que ce [la cause de nos perceptions] soit le Ly [entendu comme un l'Être infiniment parfait] » (p. 15). (iii) Pour ce qui est de la sagesse de Dieu, le philosophe chinois se rend, à nouveau, à l'évidence qu'elle est l'un de ses attributs et qu'elle n'est pas un principe indépendant de Dieu en vertu

duquel Dieu serait sage : « Je vois bien qu'il n'y a pas de contradiction que Dieu soit sage, et aussi la sagesse même de la manière que vous l'expliquez » (p. 24). (iv) En ce qui relève de l'intelligence et de la libre volonté du *Ly*, assimilé désormais au Dieu chrétien, le Chinois dépose à nouveaux les armes : « Je vous avoue qu'il est nécessaire que le Ly sache ce qu'il fait, et même qu'il le veuille ; et je suis assez content de la réponse que vous venez de rendre à l'objection que je vous ai faite » (p. 32). La leçon de philosophie malebranchiste administrée par le philosophe chrétien de l'*Entretien* aura été non seulement magistrale mais d'une redoutable efficacité. Elle aura purgé toutes les objections supposées venir de la pensée traditionnelle chinoise et réduit à néant toute forme de pensée qui ne consente pas à concevoir le vrai Dieu, le Dieu chrétien.

Qu'est-ce que l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* ? Pour des missionnaires, adversaires des Jésuites, tels que Monseigneur de Lionne et Monseigneur Maigrot, le moyen de continuer de régler leurs comptes avec les tenants de l'acculturation et de prolonger la querelle des rites et des termes chinois. Si Malebranche n'a pas été manipulé, du moins doit-on admettre qu'il a été utilisé dans une des polémiques les plus sensibles qu'ait connues l'Église de son temps. Pour Malebranche, l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* est assurément un traité d'apologétique à la gloire du vrai Dieu et aux services de l'Évangile, ainsi que l'occasion de se démarquer de Spinoza. Pour nous l'*Entretien* est aussi le reflet, somme toute fidèle, d'une chrétienté et d'une philosophie plus enfermées dans leurs propres controverses qu'ouvertes sur la Chine. Il est, enfin et surtout, une remarquable exposition de la métaphysique de Malebranche qui compense par sa virtuosité l'espoir déçu d'un dialogue véritable entre la philosophie chrétienne et la philosophie chinoise.

François-Xavier de Peretti
Université d'Aix-Marseille